

Paul Ricœur

## DER GEWALTLOSE MENSCH UND SEINE GEGENWART IN DER GESCHICHTE\*

Die Überlegungen, die ich der Gewalt und der Gewaltlosigkeit gewidmet habe, gehen von einer zentralen Frage aus: Unter welchen Bedingungen kann der gewaltlose Mensch etwas anderes sein als ein Yogi im Sinne Koestlers<sup>1</sup>, als ein bloß am Rande der Geschichte Stehender? Die Frage setzt selbstverständlich eine ihr vorhergehende Überzeugung voraus<sup>2</sup> – nämlich, daß es einen möglichen Wert der Gewaltlosigkeit oder, wie sich später noch besser zeigen wird, bestimmter gewaltloser Formen des Widerstandes gibt. Zwar ist uns die wahre Gestalt der Gewaltlosigkeit nicht von vornherein gegeben; es ist jedoch legitim, sie in Erscheinungen zu suchen, die ihr wie Zerrbilder manchmal ganz merkwürdig ähneln: in Empfindsamkeit, Feig-

---

\* Der hier abgedruckte Aufsatz ist dem Band entnommen: P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, übersetzt von Romain Leick, München 1974, mit freundlicher Genehmigung des Paul List Verlages. An dieser Stelle merkte der Übersetzer an: „Den vorliegenden Aufsatz verfaßte Ricœur als Beitrag für die umfassende Pazifismus-Diskussion, die im Februar 1949 in der Zeitschrift *Esprit* geführt wurde. Anlaß dazu hatten zwei äußere Umstände gegeben: 1948 war das Todesjahr Gandhis und zugleich das Geburtsjahr einer damals vielbeachteten Weltbürgertums-Bewegung, die von dem ehemaligen amerikanischen Luftwaffenpiloten Garry Davis initiiert worden war (vgl. Anm. 7). Mit seinem Beitrag gelang Ricœur freilich mehr als nur eine Laudatio auf die Gewaltlosigkeit: Die Gegenwart des gewaltlosen Menschen in der Geschichte ist für Ricœur der durchschlagende Beweis dafür, daß die „Diskontinuität“ der Geschichte mehr als nur *eine* Form der Wirksamkeit ermöglicht; die „unsystematische“ Beachtung der geschichtlichen Vielfalt ist dabei die spezifisch geschichtsphilosophische Form der Gewaltlosigkeit.“

<sup>1</sup> Vgl. A. Koestler, *Der Yogi und der Kommissar. Auseinandersetzungen*, Esslingen 1950

<sup>2</sup> Ich räume gerne ein, daß man dieser Studie das Implizite, das sie voraussetzt und noch in ihrer vorkritischen Phase formuliert, zum Vorwurf macht; aber wer fängt schon eine Analyse voraussetzungs- und vorurteilslos an? Das Problem ist immer, wie weit man *hinterher* auf dem Weg der Wahrhaftigkeit geht, inwiefern das Implizite kritisch herausgearbeitet, in ein gemeinsames Forschen einbezogen und zur Diskussion gestellt wird – kurz: inwiefern es sich in einem gemeinsamen Diskurs mit den anderen erläutern läßt.

heit, lyrischer Ausflucht, Weltfremdheit, Passivität. Um die Karten ehrlich auf den Tisch zu legen: Ich zögere keinen Augenblick mit dem Geständnis, daß diese ursprüngliche Überzeugung in mir mit einer noch tiefer greifenden zusammenhängt:

Die *Bergpredigt*<sup>3</sup> betrifft unsere Geschichte, sie betrifft jede Geschichte mit ihren politischen und sozialen Strukturen, und sie betrifft nicht nur private Handlungen ohne geschichtliche Tragweite; in unvermittelter Abruptheit stellt sie eine *schwierige* und weitgehend unerfüllbare Forderung in die Geschichte hinein; sie versetzt jeden, der von ihr aufgerüttelt worden ist, in tiefes Unbehagen, in einen Zustand der Heftigkeit, der manchmal keinen anderen Ausweg sieht als die Zuflucht zu unangemessenen Aktionen von geradezu linkischer Geschicklichkeit. Dieses Unbehagen, diese Heftigkeit, diese Ungeschicklichkeit bringen aber mit sich, daß die Bergpredigt mit ihrer Gewaltlosigkeit in die Geschichte eintreten will, daß ihre Intentionen praktischer Natur sind, daß sie zur Nachfolge und nicht zur Flucht aufruft. Diese ursprünglichen Überzeugungen sind es, die sich kritisch in der Frage zu erarbeiten suchen: *Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit die Gewaltlosigkeit unsere Geschichte betreffen kann?* Denn nicht die Reinheit unserer Absichten, sondern die Geschichte mit dem, was wir den anderen *angetan* haben, vollendet den Sinn unseres Wollens. Wenn die Gewaltlosigkeit ethisch möglich sein soll, so müssen wir sie mit der tatsächlich begangenen Handlung kurzschließen, wie sie jeder gegenseitigen Berührung entspringt, in der sich die Geschichte der Menschen vollzieht.

Die erste Bedingung, die eine authentische Lehre der Gewaltlosigkeit erfüllen muß, besteht in der Aufgabe, die Welt der Gewalt in ihrer Gesamtheit zu durchstreifen. Eine gewaltlose Bewegung läuft stets Gefahr, die Gewalt auf eine besondere Erscheinungsform zu beschränken, der sie sodann mit hartnäckiger Engstirnigkeit zu Leibe rückt; die Gewalt muß aber in ihrer ganzen Länge, Breite und Tiefe durchschritten, in ihrer ständigen Präsenz durch die gesamte Geschichte hindurch überblickt, in der Spannweite ihrer psychologischen, sozialen, kulturellen, geistigen Verästelungen entdeckt werden – man muß die Bewußtwerdung der Gewalt bis zu ihrem Ende führen, denn in ihr enthüllt sie ihre tragische Größe, in ihr zeigt sie sich als Motor der Geschichte, als die „Krise“, als der „kritische Augenblick“

---

<sup>3</sup> Mt 5, 1 ff; Lk 6, 17 ff

und das „Urteil“, das plötzlich das Antlitz der Geschichte verändert. Dann und nur dann stellt sich (um den Preis dieser Wahrhaftigkeit) die Frage, ob die Reflexion ein *Mehr* aufzeigt, ein *Größeres* als die Geschichte, ob das Bewußtsein *etwas* von der Geschichte verlangen und sich zu einer anderen „Ordnung“ bekennen kann als die Gewalt, die Geschichte macht.

An dieser Stelle freilich muß der gewaltlose Mensch sich eine andere Frage gefallen lassen: Ist er imstande, sich stets in der Geschichte zu denken, die er ablehnt? Und kann er das, ohne die tatsächliche Wirksamkeit seiner Handlung höher zu bewerten als die Reinheit, auf die er sich beruft? *Hat denn die Gewaltlosigkeit überhaupt eine Wirksamkeit? Und welche?* Es ist klar, daß diese zweite Frage sich in ein größeres Problem einfügt: in das Wissen darum, ob der Prophet eine geschichtliche Aufgabe hat, ob diese Aufgabe sich adäquat zwischen die Wirkungslosigkeit des »Yogi« und die Wirksamkeit des »Kommissars« einordnen kann.<sup>4</sup>

Dritte Frage: Steht die mögliche Wirksamkeit des gewaltlosen Menschen nicht notgedrungen in einem Spannungsverhältnis zu der in Kauf genommenen Unreinheit einer progressiven Gewalt? Denn wenn der Prophet die Geschichte mit Aktionen angreift, die eher Verweigerungen, Ungehorsamkeiten, mithin zusammenhanglose Tagesgesten sind, die an ein Ereignis (Kriegserklärung, Revolte usw.) gebunden sind, erschöpft sich dann der Sinn seiner Handlungen nicht immer im Anstoß, den sie geben, in der *geistigen Chance*, die sie den eigentlich politischen, den konstruktiven, kontinuierlichen Handlungen auf der Ebene der Strukturen und Institutionen verkünden?

Ich will die Ratlosigkeit nicht verbergen, die mein Gedankengang nur schlecht ausräumen kann; hie und da gibt es Wahrheiten, die eher erblickt als erkannt, eher begrüßt als in Besitz genommen werden können.

<sup>4</sup> Vgl. Verf., *Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète*. A propos de *Humanisme et terreur de Maurice Merleau-Ponty*, in: *Christianisme social* 57 (1949), 150-157

## Das Bewußtwerden der Gewalt

Daß es die Gewalt überall und immer gibt – man braucht dafür nur zu beobachten, wie Reiche aufgebaut werden und zusammenstürzen, wie persönliches Prestige entsteht, wie die Religionen sich gegenseitig zerfleischen, wie die Privilegien des Besitzes und der Macht sich erhalten und verschieben, wie selbst die Autorität der Denkvorbilder sich verfestigt, wie die kulturellen Genüsse der Eliten auf dem Rücken der Enterbten mit ihrer Arbeit und ihrem Schmerz ausgetragen werden.

Man kann gar nicht groß genug sehen, wenn man das Reich der Gewalt durchforscht. Eine *Anatomie des Krieges*, die da vorgäbe, drei oder vier große Stränge entdeckt zu haben, deren Durchtrennen bereits ausreichte, um die militärischen Marionetten bewegungslos auf die Bühne fallen zu lassen, würde aus diesem Grunde den Pazifismus für alle Zeit zu einer kindischen Oberflächlichkeit verurteilen. Eine *Anatomie des Krieges* verlangt nach der umfassenderen Aufgabe einer *Physiologie der Gewalt*.

Viele Höhen und Tiefen wären zu durchforschen, wollte man die Beteiligung menschlicher Affektregungen am Schrecklichen in der Geschichte aufzählen. Die verkürzte Psychologie des Empirismus, die um Lust und Schmerz, Wohlbefinden und Glück kreist, übersieht den Zorn, die Lust am Widerstand, den Drang zur Expansion, zum Kampf und zur Herrschaft, den Todesinstinkt und vor allem jene Fähigkeit zu zerstören, jenes Katastrophenstreben, das als Gegenstück zu allen Disziplinen steht, die in der Psyche des Menschen ein schwankendes und ständig *bedrohtes* Gleichgewicht aufrecht erhalten. Auf der Straße bricht ein Aufstand los, das Vaterland befindet sich in Gefahr – schon wird etwas in mir angesprochen und losgelassen, dem weder Beruf und Zuhause noch die täglichen Bürgeraufgaben einen Ausweg verschaffen konnten, etwas Wildes, etwas Gesundes und zugleich Ungesundes, etwas Junges und Unverformtes, die Lust an rauher Brüderlichkeit und an direkter Aktion, ohne juristische und verwaltungstechnische Vermittlung. Das Erstaunliche daran ist, daß diese Niederungen des Bewußtseins bis zu den höchsten Stufen des Bewußtseins vordringen: Der Sinn für das Schreckliche ist auch der Sinn

für die Ideologie; urplötzlich stehen Gerechtigkeit, Recht, Wahrheit in Großbuchstaben vor uns, greifen zu den Waffen und hüllen sich in finstere Leidenschaften; Sprache und Kultur werden der Glut des Pathetischen geopfert; eine fürchterliche Totalität rüstet sich zu Tod und Krieg; selbst Gott wird angerufen: Sein Name steht auf dem Koppel und taucht in den Predigten, in den Worten der helmbewehrten Seelsorger auf.

Das ist die Wurzel der geschichtlichen Gewalt in allen Schichten des Bewußtseins. Aber eine Psychologie der Gewalt steht noch nicht auf der Ebene der Geschichte, auf der sich die Gewalt in ihrer strukturellen Form organisiert. Man müßte deshalb noch die sozialen „Formen“ nennen, der sich die beschworenen Kräfte unterordnen: die Strukturen des Schrecklichen. In dieser Hinsicht erscheint die marxistische Lesart der Geschichte unersetzlich, will man den Zusammenhang des Psychischen und des Geschichtlichen in der Dialektik des Klassenkampfes verstehen: Hier wird das Schreckliche geschichtlich und hier saugt sich die Geschichte unter dem Ansporn des Negativen voll mit Schrecklichem. Das übersehen die von Schlachtfeldern hypnotisierten Pazifisten allzu leicht; es ist einfacher, die Gewalttätigkeit in der Ausbeutung zu übergehen, denn da bricht Gewalt nicht in sensationellen Ereignissen aus; Schlachten sind Ereignisse, Aufstände ebenso, aber die Armut und der Tod des Armen sind keine Ereignisse; es ist kein Ereignis, daß unter Louis-Philippe die durchschnittliche Lebenserwartung in der Arbeiterklasse 27 Jahre betrug, daß man bei den Fabrikarbeitern von Lille innerhalb von sieben Jahren 20 700 Todesfälle auf 21 000 Geburten zählte.<sup>5</sup> Es braucht einen schwierigen Lernprozeß (und er ist noch kein Jahrhundert alt), um die Gewalt auch des Rechts und der Ordnung zu enthüllen. Der Friede, soll er die Krönung der Gerechtigkeit sein, wird zu einer gewaltigen Aufgabe; denn wie könnte die Gewalt der Unterdrückung nicht nach der Gewalt des Aufstandes schreien?

Aber was eine Physiologie der Gewalt nicht vernachlässigen darf, das ist die Tatsache, daß der *Staat* das Zentrum einer Konzentration und Transmutation von Gewalt ist. Wenn die Instinkte der Stoff des Schrecklichen sind, wenn der Klassenkampf dessen erste soziale Verarbeitung ist, als politisches Phänomen dringt die Gewalt in den Bereich der *Macht* vor. Der Einsatz der Politik ist im wahrsten Sinne die

<sup>5</sup> Vgl. H. Guillemin, *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948. 19

Macht; auf der Ebene des Staates geht es darum, zu wissen, wer befiehlt und wer sich unterzuordnen hat, kurz: wer Befehlsgewalt zu wessen Nutzen, in welchen Grenzen usw. besitzt. Im Staat ist das Regieren von Personen stets mehr als eine Verwaltung von Sachen. An dieser Stelle nämlich kann die Gewalt die Gestalt des Krieges annehmen; dies geschieht immer dann, wenn zwei Befehlsgewalten mit der gleichen Präention an einem Punkt aufeinanderstoßen, an dem sie gleichzeitig nicht miteinander bestehen können. So resümiert sich nicht alle Gewalt im Krieg, da der zwischenstaatliche Kampf die Spannungen auf dem Grunde der Gesellschaft nur unvollkommen widerspiegelt; andererseits aber bringt der Staat eine neue Dimension in die kollektive Gewalt ein, indem er diese als Krieg austrägt. Im Krieg bemächtigt sich die geschichtliche Gewalt noch am ehesten eines Individuums, das in irgendeiner Form die Gewalt bereits erahnt und erwartet: Die Niederungen des gezähmten Bewußtseins entfesseln sich zusammen mit dem Pathos der Abstraktionen fast immer dann, wenn die im Staat verbundene Gruppe sich in einer Katastrophenstimmung befindet. Sobald ich meine Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen vergänglichen Abenteuer entdecke, zu einer in verschiedene Geschichten aufgesplitterten Geschichte, zu einem Faden der Geschichte, der Gefahr läuft, durchschnitten zu werden – immer dann reißt mich der Sog jenes bitteren und blutigen Lyriismus mit sich fort, der in der *Marseillaise* symbolisiert wird; der große historische Tod, der meinen individuellen Tod für sich beansprucht, setzt die erhabensten Emotionen meiner Existenz frei – 1789, 1871, 1914, 1944 . . . und läßt sie bis in die tiefsten Schichten meines Bewußtseins nachklingen. Das Schreckliche der Geschichte und das Schreckliche der Psyche drehen sich im rasenden Kreislauf eines ewigen Karussells.

Es muß also angenommen werden, daß infolge irgendeines der Geschichte innewohnenden Fluchs nicht alle Menschen zusammen leben können: Einige sind stets in den Augen der anderen *zuviel*. Denn man täusche sich nicht: Das Ziel der Gewalt, der Abschluß, den sie implizit oder explizit anstrebt, ist stets der Tod des anderen – ist mindestens sein Tod, denn zuweilen trachtet sie nach Schlimmerem als dem Tod. Jesus hat derart bereits die Spitze des alltäglichen Zorns bloßgelegt: „Jeder, der seinem Bruder zürnt, der wird des Gerichtes schuldig sein.“<sup>6</sup> Angelpunkt aller Gewalt ist in dieser Hinsicht immer

---

<sup>6</sup> Mt 5, 22

der vorsätzliche und wirkliche Mord: Im Augenblick der Gewalt wird der andere mit dem Vermerk „zu vernichten“ versehen. Die Gewalt hat nie ein Ende, denn der Mensch ist zu mehr als einem Tod fähig, und darunter gibt es manche, die vom Sterbenden verlangen, am Rande des Todes zu verweilen, um einen Tod schlimmer als den Tod bis zur Neige auskosten zu müssen: Der Gefolterte muß noch da sein, um bei vollem Bewußtsein die Plage seiner Erniedrigung aushalten und seine Vernichtung in der Destruktion von Würde, Wert und Freude über seinen Tod hinaus erleben zu können. Wenn der Mensch mehr bedeutet als das Leben, so will die Gewalt ihn bis in den letzten Schlupfwinkel dieses *Mehr* hinein töten; denn letztlich ist es dieses Mehr, das zuviel ist.

Geschichte macht immer nur das Schreckliche: Die Gewalt präsentiert sich als die Form der geschichtlichen Änderung schlechthin, als *ein* Rhythmus der menschlichen Zeit, als eine Struktur in der Vielzahl der Einzelsubjekte. Aber wenn die Geschichte Gewalt ist, dann ist doch die Gewaltlosigkeit bereits das schlechte Gewissen der Geschichte, das Unbehagen der Existenz in der Geschichte und bald auch die Hoffnung des Bewußtseins in seiner geschichtlichen Situation. Um authentisch zu sein, muß der Wunsch nach Gewaltlosigkeit am Ende einer Reflexion über die Geschichte dämmern: das ist seine erste und tiefste Verbundenheit mit der Geschichte, der Ballast, der ihm anhängt. Wer die Gewalt der Geschichte ernstnimmt, der transzendiert sie auch bereits in ihrer Beurteilung. In einer wesentlichen Unterscheidung setzt sich das Bewußtsein dem *geschichtlichen* Lauf als *ethisches* entgegen. Die Geschichte sagt: Gewalt. Das Bewußtsein lehnt sich dagegen auf und sagt: Liebe. Seine Rebellion ist eine Rebellion aus Empörung; in ihr setzt es der Geschichte ein Ende: die Aufhebung der Geschichte als Gewalt; und gleichzeitig setzt es die Möglichkeit der Freundschaft des Menschen mit dem Menschen.

Weil der Pazifismus die großen Dimensionen der Gewalt nicht erfaßt, hält er sich für *einfach* und gibt er sich *einfach*. Er glaubt sich bereits *in* der Welt, vermeint, er komme aus der Welt und entstamme der natürlichen Gutheit des Menschen, die lediglich zeitweilig von einigen Bösen überdeckt und verdrängt worden sei. Er weiß nicht, daß Pazifismus in Wahrheit schwierig ist, weil die Geschichte sich gegen ihn stellt; daß er nur von außerhalb kommen kann, daß er die Geschichte zu etwas anderem aufruft als dem, was normalerweise Geschichte bedeutet.

## Die Wirksamkeit der Gewaltlosigkeit

Wenn aber die Gewaltlosigkeit von außerhalb kommt, wie wird sie dann in der Geschichte gegenwärtig sein können? Wie kann der Prophet vermeiden, ein Yogi zu sein? Mir scheint, eine annehmbare Haltung kann die Gewaltlosigkeit nur dann darstellen, wenn man von ihr eine Wirkung (wenn vielleicht auch eine sehr verborgene) auf den Gang der Geschichte erwarten kann. Daß ein Mensch sich weigert, zu töten, daß er bereit ist zu sterben, nur um sich nicht die Hände schmutzig zu machen, das allein ist noch nicht interessant. Denn was bedeutet schon seine Reinheit? Ist er rein, wenn alle anderen schmutzig sind? Und vermengt sich seine Handlung nicht in der Geschichte mit den mörderischen Wirkungen, die er nicht gewollt hat, die aber gleichwohl den Sinn seiner Handlung vollenden? Die Gewalt, die der eine ablehnt, geht auf das Konto einer anderen, die er nicht verhindert oder die er gar ermutigt hat. Wenn daher die Gewaltlosigkeit einen Sinn haben soll, so muß sie ihn *in* der Geschichte, die sie zunächst übersteigt, zu Ende führen; sie muß eine zweite Wirksamkeit haben, die mit der Wirksamkeit der Gewalt in der Geschichte konkurrieren kann, sie muß eine Wirksamkeit haben, die die zwischenmenschlichen Beziehungen verändert. Hat sie das aber wirklich?

### 1.

Der Glaube des Gewaltlosen besteht in erster Linie in der Überzeugung, daß seine Gehorsamsverweigerung Werten zum Durchbruch verhilft, welche die Menschen, die guten Willens sind, nur am Ende einer langen Geschichte erblicken. Sein Glaube besteht also darin, daß das konkrete und aktuelle Zeugnis, das er für eine mögliche Freundschaft der Menschen untereinander ablegt, seine Wirksamkeit nicht zugunsten einer unumgänglichen Bilanz gegenteiliger Gewalttaten verliert. Er hofft, daß seine Handlung über die Unreinheit hinaus, die sie mit allen geschichtlichen Handlungen gemeinsam hat, einen doppelten Sinn hat, daß sie das Wertziel im Auge behält, daß sie die Anspannung der Geschichte für eine Anerkennung des Menschen durch den Menschen aufrecht erhält.

Die Welle des Enthusiasmus, die bei der Aktion von Garry Davis die öffentliche Meinung erfaßte, wäre völlig unverständlich<sup>7</sup>, wenn wir in ihr nicht eine reale Wirksamkeit begrüßen könnten, und zwar in erster Linie die Macht, einen *Zauber*, eine Behexung zu brechen. Die Geschichte fällt auf den Menschen, der sie doch macht, wie ein entfremdetes Schicksal zurück: Der Gewaltlose erinnert mich daran, daß dieses Schicksal menschlich ist, weil es einmal von einem Menschen aufgehoben worden ist; an einem Punkt hebt sich das Verbotene auf, die Zukunft wird möglich: Ein Mensch hat sich getraut. Man weiß nicht, was daraus werden wird, man kann es nicht wissen, weil diese Wirksamkeit mit den Mitteln der historischen Methode *stricto sensu* nicht überprüfbar ist; es handelt sich hier um die Ebene, wo die Verbindung einer Handlung mit der Geschichte eine Glaubenssache ist; der Gewaltlose glaubt und hofft, daß die Freiheit dem Schicksal bekommen kann; und so kann er voller Mut Tag für Tag neue Unternehmen in der Geschichte starten.

Diese eine Wirksamkeit genügt, den Gewaltlosen in die Geschichte zu stellen: Er steht nicht am Rande der Zeit, eher wäre er „unzeitgemäß“, unaktuell zu nennen, so wie die antizipierte, mögliche und angebotene Gegenwärtigkeit einer anderen Epoche, die in einer langen und schmerzvollen „Vermittlung“ geschichtlich werden soll; er zahlt das Handgeld für eine Geschichte, die erst noch gemacht werden muß, die erst noch eingefügt werden muß in das Geflecht der Institutionen, in die Skala der Gefühle und Handlungen.

Dadurch, daß der Gewaltlose nicht nur *in Hinblick* auf humanistische Ziele der Geschichte handelt (um der Gerechtigkeit und der Freundschaft *willen*), sondern mit der unbewaffneten Kraft seiner Ziele, hindert er die Geschichte daran, zu erschlaffen und in sich zusammenzufallen; der Gewaltlose ist das Gegenstück zur Kontingenz der Geschichte, zur Geschichte ohne Gewähr.

---

<sup>7</sup> In den Jahren 1948 bis 1952 setzte sich der Amerikaner Garry Davis (geb. 1921) vor allem in Paris als „Weltbürger Nr. 1“ für eine Weltregierung ein. Der ehemalige Luftwaffenpilot Davis hatte im August 1948 großes Aufsehen erregt, als er aus Protest gegen die seiner Meinung nach kriegstreibende Politik der Vereinigten Staaten dem US-Botschafter in Paris seinen Paß mit der Bemerkung zurückschickte, er verzichte auf die amerikanische Staatsbürgerschaft. Gleichzeitig bat Davis die Vereinten Nationen, die zu der Zeit gerade im Palais de Chaillot in Paris tagten, um Asyl. Sein Ansinnen wurde jedoch abgelehnt und die UN-Behörden ließen den jungen Amerikaner mit Polizeigewalt aus ihren Räumen hinausschaffen. (Anm. d. Übers.)

## 2.

Unter gewissen günstigen Vorzeichen, unter dem Druck außergewöhnlicher Persönlichkeiten kann die Gewaltlosigkeit die Ausmaße einer Bewegung annehmen, eines gewaltlosen Widerstandes von massiver Wirksamkeit; sie kann dann einen wahrhaft historischen Durchbruch erzielen. Wie unnachahmlich er auch ist, wie begrenzt sein Werk auch sein mag, der Name *Gandhi* steht in unserer Zeit für mehr als eine Hoffnung: für einen Beweis. Die größte Dummheit, die man über Gandhi sagen kann, ist, daß er den Yogi (im Sinne Koesters) verkörpere. Gandhi war für Indien nicht weniger eindrucksvoll präsent als Lenin für Rußland. Gewiß, seine Grenzen sind offensichtlich: so sein Mißtrauen gegen die moderne Technik, sein Unverständnis für das organisierte Proletariat, sein letztlich Respekt vor den traditionellen Strukturen, die für die Entfremdung der indischen Massen zugunsten der Priester und der Reichen verantwortlich sind.

Zur Not kann man ihm das alles vorwerfen. Ich sehe aber nicht, wie man die beispielhafte Wucht seiner wirksamen Kampagnen für den Ungehorsam in Südafrika und in Indien herabsetzen könnte. Ihre exemplarische Tragweite scheint mir hierin zu bestehen: sie erreichten (freilich unter günstigen Bedingungen; Großbritannien war nicht mit dem Nationalsozialismus zu vergleichen) nicht nur die symbolische Präsenz der humanistischen Ziele, sondern auch deren tatsächliche Aussöhnung mit Mitteln, die ihnen angemessen sind; weit davon entfernt, die Ziele aus der Geschichte zu verbannen und die Mittel zu ihrer Realisierung wegen ihrer angeblichen Unreinheit zu scheuen, versucht der Gewaltlose im Gegenteil, sie in einer Handlung zu erreichen, die in ihrem tiefsten Innern eine *Geistigkeit* und eine *Technik* sein sollte.

Es wird deutlich, daß für Gandhi die Gewaltlosigkeit nicht mehr war als ein Teil in einem totalen geistigen System, zusammen mit der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Keuschheit, der Geduld, der Uner-schrockenheit, der Sammlung usw. An die Spitze dieses Systems stellte er bemerkenswerterweise die Wahrheit, *satyagraha*, „die unvergängliche Kraft der Wahrheit“. „Den Ausdruck *satyagraha* habe ich in Südafrika gebildet, um die Kraft zu bezeichnen, die die Inder

acht Jahre lang in diesem Land an den Tag gelegt haben . . . Die Kraft der Wahrheit ist auch die Kraft der Liebe . . .“<sup>8</sup>

Auf der anderen Seite war die Gewaltlosigkeit für Gandhi eine Methode und sogar eine detaillierte Technik des Widerstandes und des Ungehorsams. Wir müssen gestehen, in dieser Frage unfähig und unwissend zu sein; zu Unrecht unterlassen wir es, den kaltblütig durchstudierten und sorgfältig in Szene gesetzten Mechanismus seiner Kampagnen in Südafrika und in Indien zu analysieren; man fände darin einen ausgeprägten Sinn für Massenphänomene vor: in der Disziplin, der Entschlossenheit und vor allem der gänzlichen Furchtlosigkeit vor Gefängnis und Tod; hier bricht der aktive Charakter der Gewaltlosigkeit hervor: Die wirkliche Passivität ist für Gandhi die Gewalt; denn in ihr liefere ich mich dem Anführer aus; die Gewaltlosigkeit ist hingegen für ihn die *Kraft*.

Diese Kraft ist es, die in einem ungewöhnlichen geschichtlichen Experiment das Ziel und die Mittel *kurzschließt*. Die progressive Gewalt, die von sich behauptet, sie werde sich selbst aufheben, indem sie sich auf die humanistischen Ziele der Geschichte zubewegt, ist die Kunst des *Umwegs*: Umweg der List, der Lüge, der Gewalt; alle militärischen und zivilen Generalstäbe arbeiten damit: Das ist die Technik des Patriotismus und der Revolution. Der Gewaltlose antwortet auf die Frage nach seiner Wirksamkeit mit einer anderen Frage: Beinhaltet die Praxis des „Umweges“ nicht die Gefahr einer endlosen Perpetuierung der Gewalt? Braucht die politische (patriotische, revolutionäre) Aktion nicht eine vorwurfsvolle Präsenz, einen freundschaftlichen Appell in Form dieser symbolischen Gesten und teilerfolgten Handlungen, in denen die Ziele die Mittel *sind* ?

---

<sup>8</sup> Auszug aus: *Report of the Indian Congress* Bd. 1, 1920. Auf die Frage, ob es möglich sei, die Gewaltlosigkeit auf den Westen zu übertragen, antwortete Gandhi einmal: „Sind Sie sicher, daß das Volk noch nicht reif ist? Glauben Sie nicht eher, daß es an Anführern fehlt? Ein Anführer muß stets die Verkörperung Gottes sein, und das 24 Stunden am Tag. In allem muß er sich beherrschen; Zorn und Furcht müssen Fremdwörter für ihn sein. Sie müssen sich selbst vergessen und dürfen sich nicht in Tafel- und Gcschlechtsfreuden verzehren. So gereinigt, werden sie Kraft haben; nicht die ihre, sondern Gottes Kraft. Worin besteht Stärke? Ein 15jähriger Bub könnte mich mit einem Schlag niederstrecken. Ich bin nichts, aber von Angst und Begierde bin ich befreit, so daß ich Gottes Macht kenne.“ Vgl. auch die Schlußfolgerung aus: Mahatma Gandhis Autobiographie. *Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Freiburg, München 1960

## „Gewaltloser Widerstand“ und „progressive Gewalt“

Aber kann denn die Gewaltlosigkeit *alles* sein? Kann sie mehr sein als eine symbolische Geste, als ein begrenzter und seltener historischer Erfolg? Kann sie die Gewalt vollständig ersetzen, kann sie Geschichte machen? Die Gewaltlosigkeit scheint selbst dort, wo sie den Schritt von der bloßen Abstinenz zum Widerstand vollzogen hat, an Grenzen zu stoßen, die keinesfalls von ungefähr kommen:

### 1.

Nicht zufällig ist ihre Devise negativ: Du sollst nicht töten. Gewaltlosigkeit manifestiert sich stets als Verweigerung: keine Zusammenarbeit, kein Kriegsdienst usw. Der Ausdruck „Widerstand“ selbst ist nicht frei von einem negativen Akzent: Man ist ungehorsam gegen eine Autorität, die man selbst nicht macht. Ich glaube an die Wirksamkeit dieser Verweigerungen als Verweigerungen: Aber rührt ihre Wirksamkeit nicht von ihrem *Zusammenhang* mit positiven und konstruktiven Handlungen her? Wenn ich vom: „Du sollst nicht töten“ zum „Du sollst lieben“, von der Ablehnung des Krieges zum Aufbau des Friedens übergehe, dann gerate ich in einen Zyklus von Handlungen, die ich realiter begehe, und fange damit auch schon wieder an, zu unterdrücken; dann mache ich die Trennung von Mittel und Zweck wieder mit und beteilige mich an Unterfangen, in denen ein schlichtes Miteinander der menschlichen Handlungen nicht möglich ist, in denen ich den Fluch der Geschichte zusammen mit ihrer Wirksamkeit verspüre.

### 2.

Ebenso scheint es, daß die Gewaltlosigkeit dem Diskontinuierlichen zugeordnet werden muß: gelegenheitsgebundene Verweigerungsakte, Ungehorsamskampagnen, das gehört zu dem, was man *Gesten* nennt. Es sind Gesten, die in ihrem Vollzug Zeugnis ablegen für die übermenschlichen Forderungen, die auf der Geschichte lasten und den Menschen ganz konkret zu seiner Menschlichkeit aufrufen. Aber diese Gesten scheinen ihre Ergänzung in längerfristigen Aktionen

finden zu müssen, in den Bewegungen der Geschichte selbst, wie zum Beispiel im Sieg des modernen Staats über den Feudalismus oder in der proletarischen Bewegung oder im Kampf gegen den Kolonialismus.

## 3.

In einem weiteren Sinne ist Gewaltlosigkeit die Antwort auf konkrete Situationen, auf staatliche Befehle, die mich persönlich betreffen; die politische Aktion hingegen reagiert auf „Herausforderungen“ (um Toynbees trefflichen Ausdruck zu gebrauchen), die aus Strukturen hervorgehen: Kolonialismus, Lohnabhängigkeit und Proletariat, atomare Gefahr usw. Sie operiert deshalb auf der Stufe von Abstraktionen, von Gewohnheiten, von Institutionen: auf der Stufe der anonymen „Vermittlungen“ des Menschen mit dem Menschen.

Mir scheint, heute muß die Gewaltlosigkeit zum *prophetischen* Kern von eigentlich *politischen* Aktionen werden, die auf einer Technik der Revolution, der Reform oder der Macht beruhen. Außerhalb dieser institutionellen Aufgaben läuft die gewaltlose Mystik Gefahr, in einen Katastrophismus ohne Hoffnung zu verfallen, so als ob die Zeit des Unglücks und der Verfolgung die letzte Chance der Geschichte wäre, als ob nichts anderes übrig bliebe, als unser Leben auf eine Zeit einzustimmen, in der die treuen Handlungen ohne Resonanz blieben, vor allen verborgen, bar jeder geschichtlichen Tragweite. Eine solche Zeit *kann* kommen, und mit ihr ein derart unmenschliches Regime, daß es keinen anderen Ausweg mehr gäbe als ein *Nein* ohne Echo außerhalb der Gefängnismauern. Die Zeit der Wirkungslosigkeit schleicht stets um die Tore der Geschichte; man muß bereit sein für die Nacht. Aber dieser Hintergedanke kann nicht das Denken an eine Zukunft, an eine Handlung, an einen Aufbau sein. Vor dieser Zeit, wenn sie denn kommen sollte, solange es noch Zeit ist, muß sorgfältig nach Plan und Programm zu Werke gegangen werden; es gibt eine politische Aufgabe, und diese Aufgabe steht mitten im Fluß der Geschichte.

Aber muß nicht dann die prophetische Gewaltlosigkeit, die aus dem Sieg des Bewußtseins über das harte Gesetz der Geschichte hervorgegangen ist, diese Geschichte wieder neu im Schutz des dramatischen Verhältnisses erstellen, in dem sie zur Restgewalt der progressiven Gewalt steht, wohingegen diese ihre geistige Chance aus dem

Versprechen und der eingreifenden Gnade der gewaltlosen Geste bezieht?<sup>9</sup>

Aber dieses *Verständnis* einer Dialektik der prophetischen Gewaltlosigkeit und der progressiven Gewalt innerhalb der Wirksamkeit selbst kann nur eine *Sicht* des Historikers sein. Für den, der lebt, der handelt, gibt es keinen Kompromiß und keine Synthese, sondern eine Entscheidung. Die Unduldsamkeit gegenüber jeder Verwässerung bildet die Seele der Gewaltlosigkeit; wenn der Glaube nicht total ist, verleugnet er sich; wenn die Gewaltlosigkeit auch die Berufung einiger weniger ist, so muß sie sich doch als Aufgabe aller präsentieren; für den, der sie erlebt, und der aufhört, sie bloß zu betrachten, will die Gewaltlosigkeit die ganze Handlung sein, will sie die Geschichte machen.

---

<sup>9</sup> Vgl. Verf., *Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète*, a.a.O.